



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2014

Gebet als Sakrament? Anmerkungen zu Heinrich Bullingers Gebetslehre

Baschera, Luca

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-103083>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Baschera, Luca (2014). Gebet als Sakrament? Anmerkungen zu Heinrich Bullingers Gebetslehre. Hermeneutische Blätter, (2):79-88.

Gebet als Sakrament?

Anmerkungen zu Heinrich Bullingers Gebetslehre

Luca Baschera

Die Betonung der engen Verwandtschaft von sakramentaler Handlung und Gebet ist an sich der reformierten theologischen Tradition nicht fremd. So werden etwa im *Westminster Shorter Catechism* (1647/48) die Sakramente, die Wortverkündigung und das Gebet unter die gemeinsame Kategorie der »Gnadenmittel« subsumiert: »The outward and ordinary means whereby Christ communicateth to us the benefits of redemption, are his ordinances, especially the word, sacraments, and prayer; all of which are made effectual to the elect for salvation.«¹ Obwohl in den Schriften eines Calvin oder Bullinger vereinzelte Anknüpfungspunkte für eine solche Bezeichnung des Gebets als Gnadenmittel zu finden sind,² scheint die Terminologie des *Westminster Shorter Catechism* jedoch eher einen Sonderfall darzustellen. Es ist somit wenig überraschend, dass sie später ausschließlich unter Presbyterianern (dem angelsächsischen »Flügel« der Reformierten) Aufnahme fand.³ Angesichts eines solchen Befunds könnte sich auf den ersten Blick der Schluss nahelegen,

¹ Westminster Shorter Catechism, in: Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, hg. v. E.F. Karl Müller, Leipzig 1903, 650,21–24 [§ 88].

² Vgl. Heinrich Bullinger, Zweites Helvetisches Bekenntnis, übers. u. hg. v. Walter Hildebrandt/Rudolf Zimmermann, Zürich 1966, 71f [Kap. 16]: »Dieser Glaube aber ist ganz und gar Gottes Gabe, die Gott allein um seiner Gnade willen und nach seinem Ermessen seinen Erwählten schenkt, wann, wem und in welchem Maße er will, und zwar durch den Heiligen Geist *mittelst* [Lat.: *mediante*] der Predigt des Evangelium und *des gläubigen Gebets* [Lat.: *oratione fidelium*]; Johannes Calvin, Institutio christianae religionis, übers. v. Otto Weber, Neukirchen-Vluyn 1986, 564f [IV.20.2]: »Es ist wahrlich nicht ohne Grund, wenn der himmlische Vater uns bezeugt, daß das einzige *Mittel* [Lat.: *praesidium*] zu unserem Heil in der *Anrufung seines Namens* [Lat.: *sui nominis invocatione*] besteht« (Hervorhebungen, LB).

³ Vgl. Charles Hodge, Systematic Theology, Bd. 3, Grand Rapids, MI 1977, 466. Dagegen riet der Niederländer Herman Bavinck (1854–1921) davon ab, das Gebet zu den »Gnadenmitteln« zu zählen, vgl. Bavinck, Reformed Dogmatics, Bd. 4, übers. u. hg. v. John Bolt/John Vriend, Grand Rapids, MI 2008, 447f: »Faith, conversion, and prayer are rather fruits than means of grace. They are not objective institutions but the subjective conditions for the possession and enjoyment of the remaining benefits of the covenant. Strictly speaking, the Word and the sacraments alone can be viewed as means of grace, that is, as external, humanly perceptible actions and signs that Christ has given his church and with which he has linked the communication of his grace.«

dass die Feststellung eines Zusammenhangs zwischen Gebet und Sakrament allenfalls als eine Randerscheinung in der Geschichte reformierter Theologie zu betrachten sei. Ist dies aber wirklich alles, was dazu gesagt werden kann?

Betrachtet man die oben zitierte Aussage aus dem Katechismus von Westminster, so fällt es sofort auf, dass darin Gebet und Sakramente *hinsichtlich ihrer Wirkung* miteinander verglichen werden: Beiden gemeinsam sei, dass »durch sie« Christus uns die »Wohltaten der Erlösung« vermittele. Deshalb könnten sie auch unter die gemeinsame Kategorie der »Gnadenmittel« subsumiert werden. Eine weitere Möglichkeit, den Zusammenhang zwischen Gebet und Sakrament zu reflektieren, besteht jedoch darin, sich auf die *Handlungen* selbst, das Beten und das Feiern der Sakramente, zu konzentrieren. Ob Gebet und Sakrament Gemeinsamkeiten aufweisen oder das Gebet sogar *als* Sakrament zu betrachten sei, entschiede sich in dieser Perspektive nicht primär an der Ähnlichkeit ihrer Wirkung, sondern daran, ob sie eine ähnliche *Handlungsstruktur* aufweisen.

Im Folgenden werden wir der Frage nach der strukturellen Ähnlichkeit von Gebets- und sakramentaler Handlung anhand der Schriften Heinrich Bullingers (1504–1575) nachgehen. Obgleich Bullinger selbst diese Frage nie stellte, zeugt seine Gebetslehre davon, dass für ihn eine solche Ähnlichkeit doch besteht. Bevor wir uns seiner Behandlung des Gebets zuwenden, ist es jedoch sinnvoll, seine Sakramentenlehre kurz zu betrachten.

1. Die sakramentale Handlung bei Bullinger

Darstellungen der reformierten Sakramentenlehre setzen häufig bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen Zeichen (den »Elementen« der Sakramente) und Bezeichnetem sowie bei der typisch reformierten Betonung der zwischen den beiden bestehenden und festzuhaltenden Unterscheidung an.⁴ Dies ist sicherlich insofern nicht abwegig, als diese Betonung in der Tat einen wichtigen Platz in den meisten, oft in Auseinandersetzung mit römisch-katholischen und lutherischen Kontrahenten entstandenen Schriften von reformierten Autoren zum Thema einnimmt.

Gleichwohl läuft eine einseitige Konzentration auf zeichentheoretische Überlegungen Gefahr, eine weitere, weniger von polemischen

⁴ So auch die neulich erschienene, leider sehr unpräzise Darstellung von Carrie Euler: Huldrych Zwingli and Heinrich Bullinger, in: A Companion to the Eucharist in the Reformation, hg. v. Lee Palmer Wandel, Leiden/Boston 2014, 57–74.

Interessen bestimmte Dimension reformierter Sakramentenlehre in Vergessenheit geraten zu lassen. Auf diese zweite Dimension, so wie sie bei Heinrich Bullinger zur Sprache kommt, wird im Folgenden eingegangen.

Von zentraler Bedeutung innerhalb von Bullingers Reflexion auf die Natur der Sakramente ist der »Symbolon«-Begriff. Sakramente sind für ihn insofern Symbola, als in ihnen – wie er unter Berufung auf Irenäus von Lyon anmerkt – ein irdisches Ding (das Zeichen) und eine himmlische Sache (das Bezeichnete) zusammengehalten werden (*syn-ballein*). Bullinger schreibt:

»[Die Sakramente] werden »Symbola« genannt aufgrund ihrer Eigenschaft des Vermittelns, weil sie dem, der die beiden Dinge zusammenhält, zugleich eine geheimnisvolle Einsicht vermitteln und, nachdem die Ähnlichkeitsbeziehung erkannt worden ist, aus sich selbst heraus unter der Leitung des Wortes dazu anreizen, das anzunehmen, was durch die Hülle verdeckt wird.«⁵

Und an anderer Stelle:

»Daher haben die früheren Autoren unseren Sakramenten das Wort »Symbolon« gegeben, weil sie für uns die allergrößten Geheimnisse Gottes vergegenwärtigen, weil sie bildhaft und rätselhaft sind und weil sich Gott selbst durch die Einsetzung der Sakramente mit uns verbunden hat und wir uns durch die Teilhabe an ihnen mit ihm und allen Gläubigen verbinden.«⁶

In Bezug auf das Abendmahl bedeutet dies, dass Brot und Wein Symbola von Leib und Blut Christi sind und deshalb die Gemeinschaft mit ihm und seinem Leib – der Gemeinschaft der Heiligen – vermitteln, genauso wie das Wasser, mit dem getauft wird, Symbolon des »Bades der Wiedergeburt« (Tit 3,5) ist.

Gleichzeitig sind weder jedes Verzehren von Brot und Wein noch jede Waschung mit Wasser Symbola von »himmlischen Wirklichkeiten«: Nicht jedes Mahl ist ein »Heiliges Abendmahl«, ebensowenig

⁵ Heinrich Bullinger, Der Ursprung des Irrglaubens betreffend das heilige Abendmahl des Herrn und die päpstliche Messe, hg. v. Detlef Roth, in: Heinrich Bullinger Schriften, hg. v. Emidio Campi et al., Bd. 1, Zürich 2004, 288 [Kap. 2]. Siehe auch ebd., 285f: »Das Sakrament [ist] nicht nur ein Zeichen [...], sondern [besteht] aus zwei Teilen [...]: aus einem sichtbaren und irdischen Zeichen und aus der bezeichneten himmlischen Sache.« Vgl. Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses* – Gegen die Häresien, hg. v. Norbert Brox, Bd. 4, Freiburg i.Br. et al. 1997 (Fontes Christiani VIII/4), 146,8–11 [IV.18.5]: »Qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, iam non communis panis est, sed eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et caelesti.«

⁶ Heinrich Bullinger, Dekaden, in: Schriften, Bd. 5, Zürich 2006, 277 [V.6].

wie jede Waschung eine Taufe ist. Diese alltäglichen Handlungen müssen vielmehr zu Sakramenten, zu Symbola der »Geheimnisse Gottes« werden. Es stellt sich somit die Frage, wie dies denn geschehe.

Bullinger beantwortet sie im Zusammenhang mit einem erweiterten Sakramentsbegriff, unter den sowohl Abendmahl und Taufe als auch die Verkündigung subsumiert werden. Auch in der Wortverkündigung wird nämlich ein irdisches »Ding« (oder vielmehr eine Handlung) – die menschliche Rede – zum Symbolon, d.h. zum Vermittlungsorgan, einer himmlischen Sache – dem Wort Gottes –, ohne dass damit die menschliche Rede aufhörte, menschlich zu sein. Ebenso verhalte es sich auch beim Abendmahl:

»So wie Gottes Wort wahres Wort Gottes bleibt, kraft dessen nicht bloß leere Worte hergesagt werden, wenn man predigt, sondern zugleich die von Gott mit den Worten bezeichneten oder verkündigten Dinge angeboten werden – sofern aber Gottlose und Ungläubige die Worte hören und verstehen, genießen sie doch die bezeichneten Dinge nicht, weil sie sie nicht im Glauben annehmen –, so bleiben die Sakramente, durch Wort, Zeichen und bezeichnete Dinge unwandelbar, wirkliche und vollkommene Sakramente, die nicht nur heilige Dinge bedeuten, sondern sie sind auch durch Gottes Angebot wirklich die bezeichneten Dinge selbst, auch wenn Ungläubige die angebotenen Dinge nicht empfangen.«⁷

In deutlicher Kontinuität zu Zwingli⁸ betont Bullinger einerseits, dass die sakramentale Vermittlung nur dann glücken kann, wenn der Empfänger das sakramentale Zeichen im Glauben aufnimmt. Und doch wäre es andererseits irreführend, den Glauben als bloße *Voraussetzung* für den Genuss des Sakraments zu betrachten. Vielmehr stehen – wie Bullinger an anderer Stelle hinzufügt – Sakrament und Glaube in dynamischem und gegenseitigem Verhältnis zueinander: Kann das Sakrament nur im Glauben als solches erkannt werden, so wird der Glaube durch die Teilhabe am Sakrament auch »erweckt«, »erhalten«, »genährt« und »unterstützt«.⁹ Dass dies in Bezug auf die Wortverkündigung der Fall ist (vgl. Röm 10,17), braucht keine weitere Bestätigung. Da aber nun – im Sinne von Bullingers er-

⁷ Bullinger, Zweites Helvetisches Bekenntnis, 107 [Kap. 19].

⁸ Vgl. Huldrych Zwingli, Erklärung des christlichen Glaubens (1531), hg. v. Andreas Beriger, in: Huldrych Zwingli Schriften, hg. v. Thomas Brunnschweiler et al., Bd. 4, Zürich 1995, 354: »Daß er [sc. Jesus Christus] für uns gelitten hat, dies bezeichnet es [sc. das Abendmahl] nur den Gottesfürchtigen und den Gläubigen.«

⁹ Siehe Bullinger, Dekaden, in: Schriften, Bd. 5, 273 [V.6]; 368 [V.7].

weiterem Sakramentsbegriff – Wortverkündigung, Abendmahl und Taufe gleichermaßen als Sakramente gelten dürfen, kommt auch den beiden Letzteren das zu, was auf die Wortverkündigung zutrifft: Sie können nur im Glauben empfangen werden, der Glaube wird aber zugleich von ihnen genährt.

Steht der Glaube in einem solchen wechselseitigen Verhältnis zu den Sakramenten, sodass der eine ohne die anderen nicht die Christusgemeinschaft vermitteln kann und umgekehrt, so muss beides – Glaube und Sakrament – als von etwas Höherem und bei- dem grundsätzlich Vorangehendem abhängig betrachtet werden: der Wirkung des Geistes.

»Wenn aber nicht *die innere Kraft des Geistes* die Herzen der Zuhörer packt und bewegt, so bewirkt die äußerliche Rede des Lehrers nichts, auch wenn sie noch so gut ist. Wenn jedoch der Geist seine Kraft entfaltet und mitwirkt, werden die Seelen gefestigt und gestärkt. So verhält es sich auch mit den Sakramenten: Wenn die innere Salbung und *Besiegelung durch den Heiligen Geist* fehlt, so wird die äußere Handlung von den Ungläubigen für ein Spiel gehalten, und die Besiegelung durch die Sakramente bewirkt nicht das Geringste. Wenn aber der Glaube, *eine Gabe des Heiligen Geistes*, vorangeht, so ist die Besiegelung durch die Sakramente gewiss und fest.«¹⁰

Der Mensch spricht und hört zu (Verkündigung), bricht und isst Brot, gießt Wein ein und trinkt ihn (Abendmahl), bezeichnet mit Wasser und empfängt dieses Zeichen (Taufe): all diese Handlungen bleiben an sich irdische Handlungen. Aber durch die Wirkung des Heiligen Geistes, der den Teilnehmenden Glauben und somit Zugang zur verborgenen Bedeutung dessen schenkt, was dabei getan und gehört wird, werden jene Handlungen gleichsam zu Öffnungen, durch die die Menschen zur Christusgemeinschaft gelangen dürfen.

Im Sakrament handeln also gleichzeitig der Mensch und Gottes Geist (*concursus*), ohne dass sich ihre Handlungsweisen *quantitativ* voneinander unterscheiden ließen. Insofern kann die sakramentale Handlung als ganz menschlich *und* ganz göttlich bezeichnet wer-

¹⁰ Ebd., 366 [V.7] (Hervorhebungen, LB). Vgl. Bullinger, Zweites Helvetisches Bekenntnis, 112 [Kap. 21]: »Deshalb empfangen die Gläubigen, was ihnen vom Diener des Herrn gegeben wird, essen das Brot des Herrn und trinken aus dem Kelche des Herrn; inwendig jedoch empfangen sie durch den Dienst Christi Fleisch und Blut des Herrn *durch den Heiligen Geist* und werden damit gespiesen zum ewigen Leben« (Hervorhebung, LB).

den.¹¹ Und dennoch besteht ein *qualitativer* Unterschied zwischen der Handlungsweise des Menschen und derjenigen Gottes, denn der Geist »wirkt«, während der Mensch »dient«. ¹² Dies bekräftigt Bullinger mittels eines Zitats aus den *Quaestiones* des Augustinus über das Buch Leviticus:

»Die Bibel [unterscheidet] doch deutlich und treffend zwischen dem äußeren Dienst des Menschen und dem, der innerlich die geistlichen Gaben bewirkt und spendet, also Gott. [...] Dazu passt das klare Zeugnis des heiligen Augustin [...]: ›Wir müssen darauf achten, dass er, sooft er sagt: ›Ich, der Herr, der ich ihn heilige‹ [Lev 21,15], vom Priester spricht. Er sagte auch zu Moses: ›Und du wirst ihn heiligen‹ [Lev 21,8]. Wie also heiligt Mose und wie heiligt der Herr? Mose heiligt nicht anstelle des Herrn, sondern durch seinen Dienst mit sichtbaren Sakramenten, der Herr aber mit der unsichtbaren Gnade durch den Heiligen Geist. Darin liegt die ganze Frucht auch der sichtbaren Sakramente. Denn was nützen die sichtbaren Sakramente ohne diese Heiligung durch die unsichtbare Gnade?«¹³

¹¹ Gott und Mensch stehen nicht in Konkurrenz wie zwei »dem gleichen übergreifenden Seinsbereich zugehörige« Ursachen (Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn ⁴1972, 570). In reformierter Perspektive prinzipiell ausgeschlossen ist deshalb auch jegliches Verständnis des *concursus* im Sinne eines »Reparierens zwischen Gott und dem Menschen« (ebd., 572) oder eines »zero-sum game« à la Scotus (John Milbank, *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*, Chichester 2013, 46). Die klassisch reformierte Auffassung des *concursus* (weitere Belege in: Heinrich Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen-Vluyn ²1958, 200f; 209–211) fasst Herman Bavinck prägnant zusammen: »In relation to God the secondary causes can be compared to instruments [...]; in relation to their effects and products they are causes in the true sense. [...] There is no division of labor between God and his creature, but the same effect is totally the effect of the primary cause as well as totally the effect of the proximate cause« (Bavinck, *Reformed Dogmatics*, Bd. 2, hg. v. John Bolt/John Vriend, Grand Rapids, MI 2004, 614).

¹² Vgl. die Marginalie bei: Bullinger, *Dekaden*, in: *Schriften*, Bd. 5, 312 [V.6]: »Die Schrift unterscheidet zwischen dem *Dienst [ministerium]* des Menschen und dem *Wirken [operatione]* des Geistes« (Hervorhebungen, LB).

¹³ Ebd., 311f [V.6]. Vgl. Aurelius Augustinus, *Quaestionum in heptateucum libri septem*, hg. v. I. Frapont, Turnhout 1958 (*Corpus Christianorum Series Latina* XXXIII), 227f, 1880–1887 (III.84). Dieses Zitat des Augustinus bringt u.a. zum Ausdruck, woran sich allgemeiner – d.h. als bloß ein Aspekt der allgemeinen Vorsehung Gottes betrachtet – und spezieller – d.h. bei der sakramentalen sowie Gebetshandlung (siehe unten) in besonderer Weise stattfindender – *concursus* voneinander unterscheiden: Bei Sakrament und Gebet wirkt Gott immer *heiligend* mit, was beim allgemeinen *concursus* nicht der Fall ist.

2. Überschneidungen zwischen Sakramenten- und Gebetslehre

Bullinger definiert das Gebet als »eine demütig bittende und leidenschaftliche Offenlegung eines gläubigen Gemüts [*fidelis animi expositio*], durch die wir von Gott etwas Gutes erbitten oder für empfangenes Gutes danken«. ¹⁴ Das Gebet stellt somit zum einen eine menschliche Handlung dar: in ihm legt sich das »gläubige Gemüt« des Betenden offen, und zwar in Form der Bitte oder aber des Dankes. Als eine Tätigkeit, die von Menschen – d.h. von gefallenem Geschöpfen – auszuführen ist, kann das Gebet aber auf unterschiedliche Weise missbraucht werden, weshalb Bullinger eingehend die Frage behandelt, »wie das Gebet eines Menschen, der den Herrn anruft, beschaffen sein soll«. ¹⁵ Dabei werden allerlei »Umstände« (*circumstantiae*) erwogen: wen die Menschen anrufen sollen, durch wen dies zu geschehen hat, Ort, Zeit und Haltung beim Beten sowie Gegenstand und Sprache des Gebetes. Damit wird deutlich, dass das Beten nach Bullinger, insofern es eine menschliche Tätigkeit ist, welche zudem zu den zentralen Vollzügen des Glaubens gehört, nicht dem Zufall überlassen werden kann, sondern nach bestimmten Regeln zu erfolgen hat.

Zum andern betont Bullinger aber auch, dass die Beachtung aller von ihm besprochenen Regeln nicht hinreicht, um aus der Anrufung Gottes ein Gebet zu machen. Das Beten wird vielmehr erst dadurch ermöglicht, dass Gottes Geist im Menschen (mit-)betet:

»Selbst wenn uns ein Gebot Gottes anwiese zu beten und gegenwärtige Not und Gefahr uns dazu antriebe und auch das Beispiel anderer zum Beten einlode, so würde all dies doch nichts ausrichten, wenn nicht der Geist unsere Herzen zu sich zöge und im Gebet lenkte und dabei hielte.« ¹⁶

Die Möglichkeit des Gebets gründet somit im Zusammenwirken von Mensch und Gottes Geist, wobei des Letzteren Wirken prioritär ist. Deshalb – merkt Bullinger an – wird das Gebet »mit gutem Recht zu den Gaben der Gnade gerechnet«, ¹⁷ ohne dabei jedoch aufzuhören, eine menschliche Handlung zu sein.

Der Grundsatz, das Gebet könne sich nur insofern ereignen, als der Heilige Geist selbst im betenden Menschen betet, findet auch

¹⁴ Bullinger, Dekaden, in: Schriften, Bd. 5, 196f [V.5].

¹⁵ Ebd., 206 [V.5].

¹⁶ Ebd., 209 [V.5].

¹⁷ Ebd., 208 [V.5].

im *Großen Katechismus* des Leo Jud (1482–1542), Pfarrer an der Kirche St. Peter in Zürich und langjähriger Mitarbeiter Zwinglis und Bullingers, Ausdruck. Jud geht aber detaillierter auf die Weise ein, wie sich das Wirken des Geistes im Betenden entfaltet:

»In den erwählten, gläubigen Kindern Gottes bittet der Geist, aber auf mancherlei Weise und Unterschied [...]. Manchmal bittet der Geist und kommt unserer Schwachheit zu Hilfe, lehrt uns, was und wie wir bitten sollen, und treibt uns irgendwie zum Seufzen (Röm 8,26), wobei wir zuerst nicht reden, sondern nur seufzen und trauern; denn das Gemüt ist innerlich noch nicht richtig bewegt; die Lippen gehen noch nicht, die Augen sind auch noch tränenleer, und das Gemüt darf wohl noch nichts davon wissen, was der Geist bittet. Bald aber bewirkt der Geist, daß aus dem Seufzen ein Reden und Trachten im Herzen entsteht, bewegt darnach schnell das Gemüt und das ganze Innere des Menschen zum Beten. Zum Gemüt kommt dann der Mund, das Wort, das Seufzen, Schreien und Rufen zu Gott, das Herzklopfen, Klagen und Weinen, und dies alles wirkt der eine Geist (1 Kor 12,11). Dann schafft er auch das Verharren im Gebet und daß wir ernstlich anhalten und nicht müde werden noch nachlassen [...]. Doch noch ist es nicht genug; er lockt und treibt uns an, Gott Lob und Dank zu sagen für uns und andere. Und indem er uns dankbar macht, gibt er uns immer noch mehr, so daß wir im Glauben und Gebet stets vollkommener werden und die himmlischen Schätze immerdar von Gott empfangen.«¹⁸

Besonders interessant ist, dass Jud – anders als Bullinger – auf die leibliche Dimension des Gebets eingeht und solche Phänomene, wie das laut Reden und Schreien, das Weinen und das Herzklopfen einerseits als Aspekte entfalteten Betens im Allgemeinen betrachtet, andererseits deren Auftreten auf die Wirkung des Geistes zurückführt. Bei allen Unterschieden in der Akzentuierung der leiblichen Dimension des Betens bestätigt Jud jedoch unmissverständlich die Ansicht Bullingers, nach der dieses aus dem Zusammenwirken von Gott und Mensch resultiert.

Gerade darin besteht nun aber die fundamentale Überschneidung zwischen Gebets- und Sakramentenlehre: Sowohl das Gebet als auch die sakramentale Handlung werden durch einen *concursus* Gottes und des Menschen ermöglicht, wobei sich das Handeln des

¹⁸ Leo Jud, *Großer Katechismus*, in: Ders., *Katechismen*, bearb. v. Oskar Farner, Zürich 1955, 186f.

einen Subjekts (Gott) zwar qualitativ, aber nicht quantitativ von demjenigen des anderen (Mensch) abgrenzen lässt.

Eine weitere Überschneidung ist bereits – zumindest indirekt – zur Sprache gekommen, nämlich das wechselseitige Verhältnis zwischen Sakrament bzw. Gebet und Glaube. Einerseits ist der Glaube Bedingung der Möglichkeit des Betens. Dies macht bereits Bullingers Definition des Gebets als »Offenlegung *eines gläubigen Gemüts*« deutlich und wird dadurch bestätigt, dass er den »wahren und leidenschaftlichen Glauben« als »das Wichtigste von allem« betrachtet, was »die Betenden brauchen«. ¹⁹ Andererseits gehört gerade der Glaube zusammen mit Liebe und Hoffnung zu jenen »himmlischen Schätzen«, die im Gebet von Gott durch die Wirkung des Heiligen Geistes empfangen werden. ²⁰ Wie es beim Sakramentsgenuss bereits der Fall war, so kann auch das Beten nur im Glauben erfolgen und dennoch wird derselbe Glaube durch den Gebetsvollzug gefestigt und gefördert.

3. Das Gebet: »Glaubensvollzug von sakramentaler Qualität«

Es lässt sich somit festhalten, dass für Bullinger zweifelsohne Gemeinsamkeiten zwischen Gebet und Sakrament bestehen; reichen diese jedoch aus, um das Gebet als »Sakrament« bezeichnen zu dürfen?

Gegen eine Bejahung dieser Frage spricht vor allem die Tatsache, dass bei Bullinger keine Anhaltspunkte zu finden sind, die eine Subsumierung des Gebets unter die Kategorie des »Symbolon« rechtfertigten. Anders als bei Wortverkündigung, Taufe und Abendmahl erkennt er nämlich beim Gebet kein »Zusammentreffen eines irdischen Dinges und einer himmlischen Wirklichkeit«. Da aber jedes Sakrament Bullinger zufolge ein »Symbolon« ist und das Gebet kein solches darstellt, darf das Gebet nicht als Sakrament im engeren Sinne bezeichnet werden.

Eine Möglichkeit, um der Sicht Bullingers auf Gemeinsamkeiten *und* Differenz zwischen Gebets- und sakramentaler Handlung gerecht zu werden, könnte darin bestehen, das Beten als einen »Glaubensvollzug von sakramentaler Qualität« zu betrachten.

¹⁹ Bullinger, Dekaden, in: Schriften, Bd. 5, 210 [V.5].

²⁰ Vgl. das oben angeführte Zitat Juds sowie Bullinger, Dekaden, in: Schriften, Bd. 5, 200; 213 [V.5].

Eine ähnliche Formulierung ist im Zusammenhang mit der Gebetslehre des Augustinus verwendet worden.²¹ Während sich aber bei Augustinus die sakramentale Qualität des Gebetes aus einer Betrachtung von dessen Wirkung ergibt,²² hängt sie bei Bullinger in erster Linie mit der Tatsache zusammen, dass Gebet und Sakrament dieselbe, auf einem *concursus* von Gott und Mensch basierende Handlungsstruktur aufweisen.

Indem das Gebet als »Glaubensvollzug von sakramentaler Qualität« beschrieben würde, brächte man also zum Ausdruck, dass es zwar in erster Linie einen Vollzug des Glaubens darstellt und sich dadurch vom Sakrament, das in erster Linie »Symbolon« ist, unterscheidet. Zugleich wiese man damit aber auch darauf hin, dass das Gebet nie als bloß menschliche, d.h. einseitig anabatische, »Antwort« auf eine ebenso einseitig katabatische »Anrede« Gottes betrachtet werden darf, sondern vielmehr ein eminent pneumatisches, ganz menschliches *und zugleich* ganz göttliches Geschehen darstellt.

— Dr. Luca Baschera ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte und Assistent für Praktische Theologie an der Universität Zürich.

²¹ Roy Hammerling, St. Augustine of Hippo. Prayer as Sacrament, in: A History of Prayer. The First to the Fifteenth Century, hg. v. Roy Hammerling, Leiden/Boston 2008, 189.

²² Ebd., 191.